

Aproximações ao pressuposto absoluto da educação com relação ao conceito de desconstrução de Derrida**Artur José Renda Vitorino**

Professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Resumo

Teoricamente, busca-se expor os pressupostos, quanto às concepções voltadas para o âmbito educacional, de Jacques Derrida. Investiga-se, em seus escritos, se há um liame que permite separar e definir o que faz parte do mundo natural em contrapartida ao mundo cultural e vice-versa, quando nos reportamos ao estudo do homem e de suas ações, porque esta dualidade natureza/cultura é fundamental para saber da possibilidade de modificação do ser humano, pressuposto este, absoluto para a educação. Conclui-se que Derrida, ao defender a não existência da ontologia antropológica, com seus resultados, invalida os seus próprios pressupostos, os quais estão assentados em um sujeito enunciador.

Palavras-chave: Educação; Desconstrução; Cultura.

Abstract

Theoretically, it seeks to expose the assumptions about the concepts geared towards the educational areas by Jacques Derrida. It is investigated, in his writings, if there is a bond that allows to separate and define what is part of the natural world in contrast to the cultural world and vice versa, when we refer to the study of man and his actions, because this dual nature/culture is essential to know the possibility of modifying the human being, assumption that, is absolute for education. We conclude that Derrida defended the lack of anthropological ontology, with its results, invalidate his own assumptions, which are seated on a subject enunciating.

Keywords: Education; Deconstruction; Culture

Introdução

Considerando-se que um dos aspectos da educação é fazer com que o indivíduo se adapte ao meio social em que vai viver, mas que, além disso, educação é um processo cuja finalidade última é a criatividade do indivíduo, desta feita, a adaptação ao meio social não é um fim, é simplesmente uma etapa; a finalidade última, a criatividade do indivíduo, é o resultado que não pode ser adquirido por um projeto educacional limitado pelo horizonte estreito de qualquer tipo de ciência, humana ou social (Mello, 1986, p. 54).

Se a finalidade última da educação é a criatividade do indivíduo, a educação tem como fim precípua não somente formar uma pessoa no sentido de torná-la adaptável ao meio social no qual vive e viverá, como, também, dotar-lhe de potencial capacidade para agir no sentido de criar outras sociabilidades, caso o meio social no qual está inserida não lhe possibilite realizar plena e livremente a sua vida. A educação, assim conceituada, é responsável pela criação de métodos que permitam, de forma equilibrada, a adaptação do indivíduo ao meio social e que, ao mesmo tempo, não impeçam o aparecimento de condições favoráveis à sua criatividade.

Assim, trata-se de uma atitude em face do futuro, isto é, a educação se atém à mudança temporal, a qual se define não somente pelo temor, mas, da mesma forma, pela segurança. Em outras palavras, o tempo nos oferece uma dualidade, pois não é só o temor que se encontra ligado ao tempo, é, também, a atividade criadora. E essa dualidade do tempo permite nos assentarmos na impossibilidade de admitir não somente a imutabilidade da natureza humana, que seria a negação da eterna renovação, da transformação criadora, como a sua perpétua mutabilidade, que seria a negação do eterno na natureza humana. Essa dualidade, então, é inerente à própria estrutura da pessoa, definida como a junção do imutável e do mutável (Berdiaev, s.d.).

Perante a mutabilidade-imutabilidade, inquietam-nos as atuais dificuldades de perscrutar se há um liame que ainda nos permita separar e definir o que faz parte do mundo natural (imutabilidade) em contrapartida ao

mundo cultural (mutabilidade) e vice-versa, quando nos reportamos ao estudo do homem e de suas ações. Afinal, a possível ou não separação entre natureza e cultura é um dos pontos fundamentais para ajuizar a possibilidade de modificação do ser humano, pressuposto este, absoluto para a educação.

A intenção aqui, então, é a de debruçar-nos sobre a possibilidade ou não da separação entre o que é natureza e o que é cultura nos trabalhos de Jacques Derrida, pensamento que aqui elegemos como fundamental, devido ao alcance de suas teorias para a investigação do pressuposto absoluto – como nos indicou Azanha (1987, p. 13-24) – existente no âmbito da educação: o pressuposto da possibilidade de modificação do ser humano.

Como a proposta de desconstrução da metafísica no século XX, erigida por Jacques Derrida, teve como uma de suas origens a diferença ontológica de Heidegger (Aubenque, 2012), especialmente a partir dos problemas por este propostos à história da filosofia e à filosofia, mediante o conceito de *Destruktion* (destruição) da ontologia clássica, presente no § 6 de *Ser e Tempo*, buscar-se-á, neste texto, encaminhar resposta à seguinte questão: em que medida a apropriação/leitura de Derrida da teoria da *Destruktion* (destruição) da ontologia clássica proposta por Heidegger nos ajuda a pensar a educação? Para realizar tal empreitada, também serão explorados os seguintes pontos com relação a Derrida: i) como Derrida, a partir de Lévi-Strauss, estaria realçando a necessidade de uma linguagem crítica no discurso das ciências humanas; ii) como desdobramento dessa análise, a perspectiva derridiana é a de criticar as suposições assentadas em entidades metafísicas e, por isso, precisam ser desconstruídas por se tratarem de meros construtos culturais delimitados etnocentricamente.

Heidegger e a superação/ sustentação da metafísica

Ao iniciar a sua investigação em *Ser e Tempo*, que veio a lume em abril de 1926, Heidegger afirma que “é preciso [...] refazer a *pergunta pelo sentido de ser*” (Heidegger, 2012, p. 31, destaque do autor). E, imediatamente, – ao dizer da necessidade de nos inquietarmos perante a pergunta: o que pretendemos significar, propriamente, com a expressão “ente”? – sustenta que para a “elaboração concreta da pergunta pelo sentido de ‘ser’” a

“interpretação do *tempo* como o horizonte possível de todo entendimento-do-ser em geral é sua meta provisória” (Heidegger, 2012, p. 31, destaque do autor).

Ao compreender a metafísica como projeto de elucidação do sentido do ser do ente, as primeiras linhas do tratado *Ser e Tempo* de Heidegger transcrevem um excerto de *O sofista* (Platão, 244a) para realçar como, desde os inícios, não conseguimos captar o sentido do ser. Conforme indica Aubenque (2012, p. 49), em

vez de esclarecer o sentido do ser, limita-se a focalizar o Ente primordial, exemplar e fundador. Não se trata, no caso, de má resposta a uma boa questão, mas de resposta a outra questão, ôntica e não ontológica: qual é, entre as diversas posições, o ente mais ente, o ente que, por sua entidade ou essência eminente, é o fundamento da totalidade do ente?

Em sua investigação em *Ser e Tempo*, propõe-se Heidegger a tarefa de realizar uma crítica interna da metafísica, ao desenvolver a temática conhecida como esquecimento do ser. Dessa forma, como trabalho prévio de sua pesquisa, trata-se de investigar *através* da metafísica para ultrapassá-la por meio da *Destruktion* (“destruição”) da ontologia, em prática até hoje. Trata-se de aceitar que mesmo que a metafísica implique no esquecimento do ser, e sabendo que esse esquecimento do ser corresponda à verdade escondida da metafísica, é somente por intermédio da metafísica que se chegará à verdade do ser. Nas palavras críticas de Heidegger, situadas no § 6 de *Ser e Tempo* intitulada *Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie* (A tarefa de uma destruição da história da ontologia):

Se se deve obter para a questão-do-ser ela mesma a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós a entendemos como a *destruição* do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo *fio-condutor da questão-do-ser* até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então.

[...] No quadro do presente tratado que tem por meta a elaboração de princípio da questão-do-ser, a destruição da história da ontologia – pertencente única e essencialmente à posição dessa questão –, sendo possível somente no seu interior, só pode ser levada a cabo em algumas etapas fundamentalmente decisivas dessa história (Heidegger, 2012, p. 87 e 89).

De acordo, então, com esse projeto vislumbrado por Heidegger, a história da metafísica é a história do próprio ser, o que implica em historicizar o ser, o que significa perscrutar que o ser se revela e, ao mesmo tempo, se esconde por meio de sua própria história. Daí, a necessidade de destruir o “conteúdo transmitido pela ontologia”. E não se trata de corrigir um erro, e sim de realizar uma superação da metafísica por intermédio da própria metafísica.

Pressupõe-se, desse modo, que superar/ sustentar (*Urberwindung*) o esquecimento do ser implica que o próprio sujeito tenha alguma ideia do ser. Conforme afirma Aubenque (2012, p. 50), “a superação, ou seja, excluir a convicção errada de tal forma que ela não interfira mais, não prejudique, supõe que se tenha já tomado o rumo certo. Para superar alguma coisa, a própria pessoa precisa saber para onde vai”.

Assim, ao discorrer sobre discursos a respeito do ser, os quais foram historicamente elaborados, a filosofia de Heidegger é uma metafilosofia, porque ela constitui uma hermenêutica não imediatamente do ser – ela não discorre sobre o ser – e sim, dos textos filosóficos anteriores que haviam discorrido sobre o ser. Essa reflexão, por sua vez, por meio da hermenêutica, tem um fim, então, desembocando numa determinada intuição, pois ela opta por encerrar o embate das interpretações a favor deste ou daquele pensamento. Encontra-se aí embutido um vetor direcionado para um pensamento futuro, cuja prefiguração pode ser bem-vista no mito, na poesia ou na mística (Aubenque, 2012, p. 21).

O retornar à origem (*Herkunft*) faz-se necessário, porque mesmo a tradição que bebeu nas fontes originárias acabou por banalizar a mensagem, eliminando a problemática original. Há de se restabelecer, ou se reencontrar,

a autenticidade. Mas como – e por que – essa nostalgia da origem e a pretensão de reencontrar a autenticidade do sentido de ser do ente?

Caso seja considerado que interrogar pelo sentido de ser é, também, situar que o problema do tempo é o problema fundamental da existência humana, e que desse modo, para Heidegger, a descoberta do desvanecimento do tempo, ou seja, de que para a existência humana o tempo é motivado pela ruptura, pela perda da integridade, e por isso torna-se temor e inquietação, descobre-se no tempo, sobretudo, o sentido negativo. A pergunta pelo sentido do “ente enquanto ente” (*on he on*), registrado por Aristóteles (*Metafísica*, 1003 a 21), seria, então, a pergunta da passagem do ente ao não-ente. Caso seja isso, a intuição de Heidegger estava em resolver o problema do destino projetado no futuro, paralelamente à afirmação de viver a divina plenitude do instante.

De um ponto de vista técnico, Derrida foi o primeiro autor a nos alertar que Heidegger, ao recorrer ao conceito metafísico de origem, supôs uma presença originária de si mesma, um absoluto, que seria isento de toda temporalidade.

Ao traduzir o conceito *Destruktion* (destruição) pelo vocábulo *déconstruction* (desconstrução), Derrida assinalou o seu compromisso filosófico com o projeto de *Ser e Tempo* e com a ontologia fundamental (STEIN, 2000) e alinhou-se à crítica da originalidade (o desvelar de um começo único, a *Ursprung* heideggeriana) e à retomada, paradoxalmente, de duas frases de Heidegger: a linguagem não tem de ser fundada, porque é ela que funda.

Derrida e os sistemas de interpretação

Fortuita como produtiva foi a *presença* de Jacques Derrida no colóquio internacional *The languages of Criticism and the Sciences of Man*, realizado na Johns Hopkins University, em outubro de 1966, evento organizado por René Girard, Richard Macksey e Eugenio Donato. Como Lévi-Strauss cancelou sua vinda ao colóquio, René Girard consultou Michel Deguy, que recomendou o convite a Derrida, o qual proferiu o seminal ensaio intitulado “Structure, Sign, and Play in the Discourse of Human Sciences” (Macksey;

Donato, 1970, p. 247-265), que em português, integra o volume *A escrita e a diferença* (Derrida, 2011, p. 407-426).

Para Derrida (2011, p. 407), o estruturalismo constituía-se em um “acontecimento” que teria a “forma exterior de uma *ruptura* e de um *redobramento*”. Nesse sentido, para o filósofo – ao privilegiar a etnologia na formulação do discurso das ciências humanas –, Lévi-Strauss foi o autor que efetuou uma ruptura nos elementos que compõem a relação dicotômica da Natureza e da Cultura, ao formular sua gramática do discurso mitológico, o que o levou a realizar a desconstrução da noção de etnocentrismo, pois as verdades do etnocentrismo apresentavam-se como dados da natureza, e não como construtos de ordem cultural. Por isso, de acordo com Derrida, Lévi-Strauss estaria realçando a necessidade de uma linguagem crítica no discurso das ciências humanas. Já o redobramento, ainda externo, teria de sofrer um questionamento.

A partir do que chamou de a estruturalidade da estrutura – e aqui se inicia o problema de interpretar as interpretações –, para Derrida, esta dever ser criticada porque o conceito de estrutura opera-se com a noção de centro. Ao designar que centro é tudo o que preside a organização dos elementos de um sistema, mas que não participa da mobilidade das unidades que coordena, o filósofo afirma que o centro encontra-se, ao mesmo tempo, dentro e fora da estrutura. Nesse sentido, como elemento interno, explica-se por sua condição coordenadora; como elemento externo, explica-se por não participar do jogo e dos riscos inerentes à ideia de estrutura. Em rigor, esclarece Derrida,

toda história do conceito de estrutura, antes da ruptura de que falamos, tem de ser pensada como uma série de substituições de centro para centro, um encadeamento de determinações do centro. O centro recebe, sucessiva e regularmente, formas ou nomes diferentes. A história da metafísica, como a história do Ocidente, seria a história dessas metáforas e dessas metonímias. A sua forma matricial seria [...] a determinação do ser como *presença* em todos os sentidos da palavra. Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença (*eidōs*, *arqué*, *télos*, *energeia ousia* [essência, existência,

substância, sujeito], *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem etc.) (Derrida, 2011, p. 409, destaque do autor; tradução dos termos conforme essa edição).

A história da metafísica é a repetição de como o centro delimita expressões pelas quais falam do bem, do uno, de Deus, do mundo, do homem, tornando-se possível o discurso sobre: sobre Deus, sobre o homem, sobre o mundo. O centro, então, é uma entidade metafísica, por ganhar o sentido de ser. E como essência possui valor absoluto e independente das contingências do todo.

Daí, o projeto de Derrida de desconstruir a metafísica com o intuito de trazer à tona o problema da representação na filosofia, e, assim, como desdobramentos, dos problemas advindos da possibilidade do conhecimento e da intersubjetividade.

E como, para Derrida, não se pode captar a verdade da metafísica ou mesmo nomeá-la como falsa, a expressão centro deve ser posta em avaliação por sua operacionalidade ou por sua conveniência. O centro, então, não é uma realidade, mas uma construção do pensamento ocidental. Como toda a filosofia ocidental – com as exceções de Nietzsche, Freud e Heidegger, os quais, com rigor crítico, pensaram os seus discursos na relação com a história da metafísica e com os conceitos herdados –, partilha da ideia de centro, essencialmente vinculada ao princípio de valor e de significado absoluto, característica básica do pensamento metafísico.

Ao afirmar que a forma matricial do centro “seria [...] a determinação do ser como *presença* em todos os sentidos da palavra”, Derrida quer nos dizer que a expressão centro, por presidir o próprio conceito de ser, carrega consigo a ideia de presença, de essência, de origem, de finalidade. Por isso, o seu projeto de reescrever a história da metafísica a partir da alavanca realizada pela expressão *différance*. Por meio desse neologismo, que é homófono ao termo *différence* (diferença), Derrida ajunta na grafia de *différance* os dois sentidos do verbo “diferir”: ser diferente e diferir, no sentido ativo de remeter algo para depois. A *différance* difere, distancia e adia. Ela é a fonte do espaço e do tempo.

Para não se constituir como princípio, origem, para ultrapassar a dualidade do significado e do significante, do sensível e do inteligível, a *différance* trabalha com o conceito de signo, o qual se reporta somente a outros signos e cuja arbitrariedade constitui o seu caráter diferencial. Para Derrida, então, a tarefa da filosofia consiste em afirmar a escrita e libertá-la da tutela do logocentrismo, que é, também, um fonocentrismo.

A partir do relativismo da função distinta do conceito de fonema formulado pelo linguista Ferdinand Saussure, Derrida ratifica a ideia consagrada pela linguística estrutural, segundo a qual não existe origem absoluta para o significado, pois este decorre de relações, e não de essências isoladas: é sintagmático, jamais paradigmático. Assim, o filósofo julga que só se conhece Deus por se tratar de um construto diferente de diabo; da mesma forma, a natureza só é percebida por se distinguir da cultura, e assim por diante, por meio dos pares antitéticos criados pela concepção logocêntrica do pensamento metafísico.

Ao interpretar como Lévi-Strauss procurou criar um modelo para a estrutura das narrativas do homem – especialmente as chamadas primitivas –, Derrida nota que aquele etnólogo, ao realizar um estudo dos mitos que não têm unidade e nem origem absoluta, interpretação esta assentada na ausência de um centro (e, portanto, de sujeito, de autor), lançando mão da bricolagem, ele estabeleceu uma deliberada equivalência entre a função mito-lógica e a função mito-mórfica, fazendo-o indagar: “será que todos os discursos sobre os mitos se equivalem? Dever-se-á abandonar toda a exigência epistemológica permitindo distinguir entre várias qualidades de discurso sobre o mito?” (Derrida, 2011, p. 419).

Trata-se, aqui, de enfrentar o problema da crítica do estruturalismo ao empiricismo. Afinal, o estruturalismo partiu da crítica de Ferdinand Saussure aos estudos linguísticos, até então preocupados com o desenvolvimento histórico da língua (visão diacrônica), especialmente em sua dimensão filológica de estabelecer as raízes comuns de certos vocábulos, e, no limite, definir a aquisição da língua entre os homens, perspectiva esta, que considerava que a língua era uma espécie de espelho da realidade (teoria mimética), por entender que cada vocábulo possuiria uma relação natural

com a coisa à qual se referisse, sem se dar conta de que língua não reflete espontaneamente a natureza. Para Saussure, a língua é um aspecto da linguagem humana. Ao criar a semiologia, ciência preocupada com a sistematização dos sinais, e não apenas com o estudo das línguas, o estudioso não se concentrou em investigar a evolução das línguas (diacronia), e sim orientou as suas pesquisas no exame do funcionamento destas no presente (sincronia), preocupando-se com as leis que regem a geração do significado. “Mas” – esclarece Derrida (2011, p, 420) - “ao mesmo tempo, já não há livro ou estudo de Lévi-Strauss que não proponha como um ensaio empírico que outras informações poderão sempre vir a completar ou a contrariar”.

De uma perspectiva metodológica, Lévi-Strauss estava a estabelecer, por meio dos esquemas estruturais, uma dupla postulação: a de que os esquemas estruturais são propostos como hipóteses procedentes de uma quantidade finita de informações, e que devem ser submetidos à prova da experiência, que tende a ser infinita. Ou seja, para Derrida, Lévi-Strauss estava a trabalhar com as leis que regem a geração do significado, significado este que - pela teoria da arbitrariedade do signo linguístico proposto por Saussure, nas suas relações entre os vocábulos e o mundo - não é regido por leis imanes da natureza, e sim por operações do espírito humano (cultura). Dessa forma, salienta Derrida, para Lévi-Strauss, a exigência de realizar um inventário exaustivo dos mitos sul-americanos, antes de analisá-los, é um grave contrassenso obre a natureza e o papel dessas fontes empíricas, pois os mitos são discursos cuja totalização ora é inútil, ora é impossível. “Isto resulta” – de acordo com Derrida (2012, p. 421, destaque do autor),

do fato de haver duas maneiras de pensar o limite das totalizações. E diria uma vez mais que essas duas determinações coexistem de maneira não expressa no discurso de Lévi-Strauss. A totalização pode ser considerada impossível no estilo clássico: evoca-se então o esforço empírico de um sujeito ou de um discurso finito correndo em vão atrás de uma riqueza infinita que jamais se pode dizer. Mas pode-se determinar de outro modo a não totalização: não mais sob o conceito de finitude como designação à

empiricidade, mas sob o conceito de *jogo*. Se então a totalização não tem mais sentido, não é porque a infinidade de um campo não pode ser coberta por um olhar ou um discurso finitos, mas porque a natureza do campo – a saber a linguagem e uma linguagem finita – exclui a totalização: este campo é com efeito o de um *jogo*, isto é, de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito. Este campo só permite estas substituições infinitas porque é finito, isto é, porque em vez de ser um campo inesgotável, como na hipótese clássica, em vez de ser demasiado grande, falta-lhe algo, a saber, um centro que detenha e fundamente o jogo das substituições. Poderíamos dizer [...] que este movimento do jogo, permitido pela falta, pela ausência de centro ou de origem, é o movimento da *suplementariedade*.

Para Derrida, então, Lévi-Strauss, ao procurar resolver o problema do empiricismo e da bricolagem, pois isso o levaria a proposições absolutamente contraditórias quanto ao estatuto do discurso da etnologia estrutural, se valeu de efetuar uma postulação que, se parece dupla, é porque lida com a questão da linguagem sobre a linguagem. A sua postulação estava em precisar que não se pode determinar o centro e esgotar a totalização, porque o signo que substitui o centro, que o supre, esse signo acrescenta-se, vem a mais, como suplemento. O resultado disso seria, nas palavras de Derrida (2011, p. 423, destaque do autor), a “*superabundância* do significante, o seu caráter *suplementar*, resulta, portanto, de uma finitude, isto é, de uma falta que deve ser *suprida*.”

Nota-se que, ao interpretar a interpretação da estrutura das narrativas do homem “primitivo” realizada por Lévi-Strauss, Derrida retoma a formulação de Saussure da distinção entre *langue* (sistema abstrato de normas segundo o qual se manifesta a *parole*) e *parole* (compreendida como o uso individual da *langue*). Mas a sua formulação esgarça a noção de que qualquer discurso – no caso, os *mitemas*, as sequências matriciais dos mitos indígenas de diversos países – deve ser entendido como uma *parole*, isto é, como o uso individual da *langue*, que é aquele sistema impessoal constituído pelo conjunto de todos os usos que antecedem a apropriação específica desse sistema por um dado narrador, num determinado momento.

Ou seja, como Derrida parte do princípio de que o significado decorre de relações, isso o possibilitou formular a ideia de *suplementariedade*, que consiste no pressuposto de que os pares do pensamento metafísico se complementam mutuamente. Este princípio não só implica a inversão dos elementos que constituem as relações binárias, mas, também, permite conceber esses elementos numa dimensão de antítese inclusiva, e não exclusiva. Vem daí, que as antíteses conceituais do pensamento metafísico não passam de construtos culturais. Pertencem à ordem dos signos, e não ao domínio das entidades naturais.

Pela perspectiva anunciada por Derrida, segundo a qual, deveríamos trabalhar com esse tipo de desconstrução, a vantagem estaria em anunciar um estágio agudo do exercício crítico no discurso das ciências humanas. E os trabalhos realizados por Lévi-Strauss já anunciavam com rigor esse exercício, embora eles ainda estivessem presos “a uma espécie de ética da presença. De nostalgia da origem, da inocência arcaica e natural, de uma pureza da presença a si na palavra” (Derrida, 2011, p. 425). A desconstrução também revelaria a natureza da consciência humana, que se confunde com a noção de linguagem – ou, inspirando-se no preceito de Marcel Mauss, de que todos os fenômenos sociais podem ser assimilados pela linguagem. Essa perspectiva, inaugurada por Derrida, não admite um centro exterior responsável pela geração dos significados a serem captados pelo espírito humano e “depois” veiculados pela linguagem. Ao contrário, ao criar os significados e o respectivo sistema de signos, o homem desnuda a própria consciência, cujo efeito é uma dobra a mostrar que a consciência também é constituída por elementos contrastivos.

Mais como um contributo dos derridianos do que, propriamente, de Derrida, quanto à educação da cultura, haveria o trabalho de realizar um descentramento na história da metafísica, no sentido de questionar a noção de totalidade do humano, concebida exclusivamente com base no etnocentrismo europeu. Na prática, o que Derrida denominou de “logocentrismo”, a hegemonia do pensamento metafísico, teria sido o responsável pela noção de superioridade da Europa sobre os demais continentes. Por essa perspectiva, o Ocidente entronizou os seus cânones

literários e os ajuizou como superiores às demais literaturas não-Ocidentais. Para a concepção “logocêntrica”, a cultura Ocidental autodenominou-se racional e universal, capaz de elaborar narrativas de cunho científico, em sua faina diuturna de observar objetivamente o mundo e as suas coisas, para compreendê-los, e depois, interpretá-los. E, ao encontrar a existência de uma determinada ordem que preside a matéria inquirida, por meio da ciência, há dois movimentos: fabricar uma segunda natureza a partir da natureza *tout court* ou intervir na natureza *tout court* para corrigi-la de possíveis falhas.

Considerações finais

Em que medida a apropriação/ leitura de Derrida da teoria da *Destruction* (destruição) da ontologia clássica, proposta por Heidegger, nos ajuda a pensar a educação? A teoria das significações proposta por Derrida nos permite pensar o conceito de uma educação da cultura?

Para Derrida, nenhuma cultura é superior em contrapartida a outra cultura tida como inferior. As culturas são equivalentes por serem produções simbólicas presentes no tecido social e elaboradas por meio de relações humanas, cuja qualidade é um produto histórico. No lugar dos cânones, então, vislumbra-se um *approach* multiculturalista de forte crítica ao etnocentrismo europeu.

O multiculturalismo, então, o currículo diferencialista e seu *approach* didático definem que o ensino de um determinado conteúdo escolar deve, necessariamente, estar vinculado às vivências, às experiências, às narrativas dos alunos; e isto, como um meio de certificá-los de que eles próprios, assim como as suas respectivas identidades, são frutos de uma simbiose de discursos entranhados no corpo social, discursos este, que devem ser revelados, destramados e criticados. A finalidade é a de deixar em aberto as interpretações acerca do mundo e das suas coisas, a qual se opera com a concepção de que o mundo e as suas coisas formam um texto e supõe o princípio de que o significado é sempre móvel, múltiplo e ilimitado.

A respeito da crítica de Derrida ao “logocentrismo” gerado pela cultura europeia, convém lembrar que a crítica ao etnocentrismo nasceu no

interior da mesma cultura que gerou o etnocentrismo: a cultura europeia. Em suas respectivas obras, Montaigne, Montesquieu, Diderot, Rousseau, Claude Lévi-Strauss e o próprio Derrida, todos eles são frutos da cultura europeia, e todos eles fizeram a crítica ao etnocentrismo. A história do etnocentrismo foi tecida, paralelamente, à história da crítica ao etnocentrismo. Ambas são fruto do mesmo ambiente: a cultura europeia. Daí, o problema do universal – a ideia de história universal; do desenvolvimento científico, artístico, político e econômico – seguir uma via de racionalização que é própria do Ocidente; e a crítica à racionalização ser, igualmente, própria da cultura ocidental, mais propriamente, europeia.

Quanto à proposição o mundo é um texto, cuja finalidade é o de deixar em aberto as interpretações acerca do mundo e das coisas, pois se opera com a concepção de que o mundo e as coisas foram um texto, e supõe-se o princípio de que o significado é sempre móvel, múltiplo e ilimitado, é bastante problemático.

É indiscutível que a filosofia de Derrida, ao mesmo tempo em que fortaleceu a nossa época de hermeneutas, também deu vazão para a época de intérpretes de toda a espécie, intérpretes que se sobrepõem à coisa interpretada, leituras que se sobrepõem ao texto lido. Gerou-se, assim, a constatação de que a autonomia dos fatos e dos textos é negada, e só é admitida a realidade das interpretações e da leitura. No entanto, essa incontornabilidade do sentido defendida por Derrida abre caminho para um relativismo empobrecedor, cuja disseminação introduz a indiferenciação semântica. Ao perdermos a nossa confiança na capacidade da razão, a qual perde o seu papel de instância de decisão em conflitos do conhecimento e da intersubjetividade, resta somente a desolada terra arrasada operada por modelos agonísticos (Stein, 2000).

A despeito das críticas de Jürgen Habermas (2000) a Derrida, realizadas da perspectiva de um discurso filosófico dito moderno, que conceberia a razão como uma faculdade centrada no sujeito – ao mostrar que as próprias críticas de Derrida à tirania do sujeito, com o fim de emancipar a razão, centrada subjetivamente, não logram objetivar suas intenções porque se apoiam elas próprias nessa razão centrada no sujeito, podendo assim, ser

indiciadas no mesmo vício, do mesmo erro contra o qual se haviam empenhado -, mesmo assim, inúmeros artefatos culturais circularam e continuarão a circular sob a chancela legitimadora da crítica promovida pelo *linguistic turn* (giro linguístico), especialmente à teoria emancipatória.

E mesmo que consideremos acertada a crítica de Habermas a Derrida, do empreendimento deste último de substituir a gramática, como ciência da linguagem, pela gramatologia, ciência da escritura, e que “manifestadamente, Derrida [...] é inspirado por aquela compreensão judaica da tradição, que se distanciou mais que a tradição cristã da ideia do livro e que, precisamente por isso, se sente muito mais comprometido com a exegese da Escritura (Habermas: 2000, p. 232), e dessa forma, concluir Habermas, que o “programa de uma ciência da escritura com pretensão de crítica da metafísica originou-se de fontes religiosas” (Habermas: 2000, p. 233), mesmo assim, indaguemos: mas qual é o problema da filosofia de Derrida estar ancorada na religião?

A ideia da existência de um discurso filosófico da modernidade que daria prioridade absoluta ao sujeito, um discurso que conceberia a razão como faculdade centrada no sujeito, nos leva também a indagar: a filosofia do sujeito, que surgiu com Descartes, não foi motivada por uma ideia de poder? Não queria Descartes fundar a sua filosofia sobre certezas, porque queria agir sobre o mundo, queria conquistar o mundo?

Não haveria, então, qualquer incongruência em se afirmar que o que em nossos tempos reconhecemos como filosofia do sujeito – o subjetivismo cartesiano – está intimamente vinculado à ideia de poder. Evidentemente, que os filósofos modernos e contemporâneos falam de liberdade – as obras de Derrida e de Habermas atestam a defesa da liberdade e a necessidade de respeitá-la. Mas qual seria a concepção de liberdade presente nesses filósofos modernos e contemporâneos?

Esta é a questão que mais nos preocupa: no contexto que estrutura o período moderno da filosofia, ao se notar que não existe, que não se percebe, uma base verdadeiramente autêntica para sustentar e justificar o princípio da liberdade espiritual. Pelo fato de não terem uma concepção de liberdade que derive de estruturas básicas essenciais, os filósofos modernos e

contemporâneos são sempre levados a confundir liberdade espiritual com liberdade política, com liberdade irracional, com liberdade derivada da noção de poder. A concepção de liberdade – e esse ensinamento foi descoberto por Sócrates, quando intuiu que a liberdade é um problema moral – está presa à estrutura de cultura. Há tensão entre o poder e a cultura, e as civilizações se afirmam quando, sobre o poder, prevalece a cultura. Portanto, a liberdade é uma virtude que, como conhecimento, deve ser ensinada às pessoas. Por isso, o espírito educacional é o que distingue a cultura clássica dos gregos de todas outras culturas – inclusive a cultura do mundo moderno e contemporâneo, que realizou, de forma radical e extrema, a substituição do idealismo pela estilização, a filosofia pela metafísica e a educação iluminada espiritualmente pela educação opaca, sem claridade espiritual (Mello, 1996).

Paralelamente à questão proposta por Derrida, pela desconstrução, da disseminação do significado por causa da sua incontrolabilidade do sentido, mas que isso não nos leva a enfrentar a crise da representação da modernidade (a crise do conhecimento e a crise do outro) (Stein, 2000), e sim nos conduz a lugares vazios, também enxergamos que o problema oriundo dos escritos de Derrida não está em advir do aroma religioso presente em seu pensar, mas dele não enfrentar o problema da relação da razão com a liberdade, de não ter concebido a educação como o ponto central da filosofia, cuja função seria discutir o que o homem pode ou deve ser.

A discussão em torno do problema de que o homem não é mais questão, pois que não tem sentido a questão da analítica existencial; que o homem não existe como substância, porque ele nada mais é que um signo gerado pelo logocentrismo, texto este, que devemos desconstruir; tais reflexões são fruto do pensamento ventríloquo ancorado no mundo solipsista. Afinal, para além da linguagem, o vazio deixado pela morte de Jacques Derrida é a prova cabal de como sua *presença* física e autoral era a manifestação absoluta do enigma da vida.

Referências

AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* Tradução de Aldo Vannuchi. São Paulo, Edições Loyola, 2012.

AZANHA, José Mário Pires. A questão dos pressupostos no discurso pedagógico. In: AZANHA, José Mário Pires. *Educação: alguns escritos*. São Paulo, Editora Companhia Nacional, 1987, pp. 13-24.

BERDIAEV, Nicolau. *O mal do tempo*. Trad. João Rui de Souza. Lisboa, Delfos, s/d.

DERRIDA, Jacques. Structure, Sign, and Play in the Discourse of Human Sciences, in: MACKSEY, Richard; DONATO, Eugenio (Orgs.). *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970, p. 247-262.

DERRIDA, Jacques. A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas, In: DERRIDA, Jacques. *A Escrita e a Diferença*. 4 ed. revista e ampliada. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 407-426.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*: 12 lições. Trad. Luiz Sérgio Repa. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas (SP). Editora da Unicamp; Petrópolis (RJ), Vozes, 2012.

MELLO, Mario Vieira de. *O conceito de uma educação da cultura*: com referência ao esteticismo e à criação de um espírito ético no Brasil. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

MELLO, Mario Vieira de. *O Humanista*: a ordem na alma do indivíduo e na sociedade. Rio de Janeiro, Topbooks, 1996.

STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica*: ensaios sobre a desconstrução. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.